

„Was nicht eine wahre innere Existenz hat, hat kein Leben.“

Luthers Auslegung des 1. Gebots und Goethes Wahrnehmungsbegriff *

Im Lutherjahr – Luther starb vor 450 Jahren, am 18. Februar 1546 – ein theologischer Vortrag über Goethe? Es ist nicht primär die Unentrinnbarkeit der Wirkungsgeschichte beider, auch nicht einfach die Kombination zweier Epochendaten deutscher Geistesgeschichte, sondern die Entdeckung ihrer gemeinsamen Perspektive in der Wahrnehmung der Dinge, die das Motiv des Vergleichs ausmacht. Anlaß dazu ist eine kürzlich erschienene Eichendorff-Goethe-Studie¹ zur *Italianischen Reise*, die den Spuren der Wahrnehmungstheorie Goethes nachgeht; und diese Initiative aufgreifend soll hier in genauem Anschluß an Luther jene gemeinsame Perspektive präsentiert werden²: die lutherische Erkenntnistheorie, das heißt der für die gesamte Neuzeit überaus wirksame, typisch protestantische Begriff von *Wahrnehmung, Glaube und Gewißheit*, wie er sich erstmals bei Luther und dann in strukturell gleicher Weise bei Goethe findet. Diese Behauptung soll erklärt und belegt werden, beginnen wir mit Luthers berühmter Auslegung zum 1. Gebot!

I. Das Gottesgebot: Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen

1. Luthers Auslegung des 1. Gebots in den beiden Katechismen³ von 1529 – die des

Kleinen Katechismus (171) wurde gerade vollständig zitiert – gewinnt ihre Kraft aus der rückhaltlosen Einfachheit und Allgemeinverbindlichkeit des existentiellen Gottesverhältnisses. Sprache und Argumentation zumal des *Großen Katechismus* dienen allein diesem allgemeinen Erfahrungswert: Die Existenz eines jeden Menschen ist dadurch ausgezeichnet, sich in einem für sie *fundamentalen Vertrauensverhältnis* zu befinden, und genau dies bezeichnet Luther als „einen Gott haben“ (193). Die Rede ist also nicht von biblischen Voraussetzungen, historischen Gotteslehren, christologischen Erklärungen etc., sondern Luther prinzipalisiert den Gottesglauben allein im Vertrauensverhältnis. Deshalb ist auch verständlich, daß Luther die alttestamentliche Selbstvorstellung Gottes: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Sklavenhause, herausgeführt habe“ (Ex 20, 2) – zunächst unberücksichtigt läßt. *Wer* dieser Gott im einzelnen und als *mein* oder *unser* Gott wirklich ist, bleibt hier zunächst offen. Die Allgemeinheit des Gottesglaubens steht am Anfang; doch nicht so, als müßte nun ein theoretischer Gottesbeweis geführt werden, sondern – dem Katechismus gemäß – so, daß es wahrhaftig jeder versteht und nachempfinden kann. Es ist dies der spezifische Ton in Luthers Katechismus, der die praktische Allgemeinheit des Gottesglaubens in genialer und für den Protestantismus und die Moderne in geradezu unwiderstehlicher Weise in Szene gesetzt hat. Ich zitiere eine Auswahl der stärksten Passagen – geprägt von einem durchgängigen Pathos des allein hilfreichen Vertrauens, dem kein Mensch sich entziehen kann:

* Vortrag am 28. Februar 1996 auf Einladung des Goethe-Museums, Anton-und-Katharina-Kippenberg-Stiftung, Düsseldorf.

„Was heißt, einen Gott haben; oder, was ist Gott? Antwort: Ein Gott heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten, und Zuflucht haben in allen Nöten; also, daß einen Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben; wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht; und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zu Haufe, Glaube und Gott. Wor- auf du nun (sage ich) dein Herz hängst und verläßt, das ist eigentlich dein Gott (193) ...

Also verstehst du nun leichtlich, was und wieviel dies Gebot fordert, nämlich: das ganze Herz des Menschen und alle Zuversicht auf Gott allein und niemand anders. Denn Gott zu haben, kannst du wohl abnehmen, daß man ihn nicht mit Fingern ergreifen und fassen, noch in Beutel stecken oder in Kasten schließen kann. Das heißt ihn aber gefasset, wenn ihn das Herz ergreift und an ihm hanget ... nämlich, daß das Herz kein andern Trost noch Zuversicht wisse, denn zu ihm, lasse sich auch nicht da- von reißen, sondern darüber wage und hintansetze alles, was auf Erden ist (194) ...

darum, daß (wie vorgesagt), wo das Herz wohl mit Gott dran ist, und dies Gebot gehalten wird, so gehen die an- dern alle hernach“ (199).

(1) Luthers Auslegung ist radikal und konse- quent in dem Sinne, daß sie die eigentliche Basis der menschlichen Existenz beschreiben und anreden will: Woher *das Gute* im Leben kommt und wohin wir *in allen Nöten* fliehen – das ist Gott. *Schöpfungstheolo- gisch* gesprochen ist Gott der Grund *aller Dinge*, niemand und nichts sonst; also nicht nur das Gute, sondern auch das Mißlingen und die Nöte des Lebens gehen – in für uns nicht durchschauter Weise – auf Gott zurück, weshalb das „fürchten, lieben und vertrau- en“ (die Grundformel des *Kleinen Katechis- mus* [171]) die ganze Spannungsbreite der Erfahrung und des Erlebens der Schöpfung Gottes benennt.

(2) Katechetisch, das heißt lebenspraktisch gesehen, wird diese Allgemeinheit *anthro- pologisch* fundiert im „von Herzen trauen und glauben“. Daß Menschen nie umhin können, ihr *Herz*, das heißt ihr ganzes, un- geteiltes, ungeplantes, geradezu intenti- onsloses Grundvertrauen in etwas zu set- zen – das ist anthropologisch allgemein

und heißt in protestantischer Theologie seither *Glaube*.

(3) die *theologische* Interpretation hat zu- gleich ihr Gewicht und ihren realistischen Ernst darin, daß auch in diesem Grundge- schehen von „trauen und glauben“ ein Miß- lingen möglich ist: Kein Mißlingen in einem *quantitativen* Sinn, so als sei der Glaube nicht ganz gelungen, nur teilweise verkehrt, auf die Dauer unklar etc., sondern so, daß der *eine qualitative Grundakt* (verführt durch die Zweideutigkeit der Sünde) fehlgreifen kann, und zwar ums Ganze! Im Grundakt des Ver- trauens und Zu-Ihm-Fliehens bestimmt Gott sich selbst, und gerade dies kann fehlgehen: Gott und Abgott können verwechselt wer- den, so daß der anthropologische Akt der gleiche, sein Effekt aber absolut gegensätz- lich ausfallen kann, nämlich *recht* oder *un- recht*. Diese faktisch mögliche Verwechslung hindert Luther aber nicht zu sagen, *Glaube und Gott* gehören „zu Haufe“! Die Tatsache des furchtbaren emotionalen Fehlgriffs (statt Gott ein Abgott) kann kein Grund sein, den rechten, wirklichen Gott deshalb vorsichti- ger, distanzierter, reflektierter zu bestimmen. Es ist der Glaube, der über Gott entscheidet und umgekehrt.

(4) Was dabei für den wahren Gottesglauben spricht, wirkt wie ein formales, allein exi- stentielles Kriterium: „das ganze Herz“ und „alle Zuversicht“ muß es sein, sonst kann es sich nicht um Gott handeln. Denn davon ist zu unterscheiden, was es sonst an Gegenstän- den des Vertrauens, des Trostes und der Zu- versicht geben kann, das heißt der Gegensatz zwischen Gott und Abgott ist nicht einfach symmetrisch, sondern es gibt ein Überge- wicht des Guten und Ganzen und Rettenden. Sein Gegenteil, das „Irdische“, erscheint letztlich nicht von der Ganzheit und gründen- den Überzeugungskraft zu sein wie der rech- te Gott, sondern eher störend und zerlegt.

(5) Bezüglich der *Gottesvorstellung* ist noch hinzuzufügen, daß es sich natürlich nicht um einen Gegenstand wie alle anderen handeln

kann. Luther ist hierin ebenfalls radikal und konsequent, daß er wegen der prinzipiellen Nichtgegenständlichkeit Gottes („nicht mit Fingern ergreifen und fassen, noch in Beutel stecken oder in Kasten schließen“) eine andere Art des Zugangs – und diese allein – pointiert: die des Glaubens „mit aller Zuversicht“. (6) Im Zusammenhang und als fundierende Einleitung der 10 Gebote folgt aus alledem: Wo der Glaube recht und ganz auf Gott geht (Ihn „fürchten, lieben und vertrauen“), da stimmt auch die Gesamteinstellung bezüglich der Gebote im ganzen. Mit anderen Worten: Das 1. Gebot steht im Sinne des geforderten fundamentalen Vertrauensaktes inhaltlich für alle anderen Gebote: „Wo das Herz wohl mit Gott dran ist, und dies Gebot gehalten wird, so gehen die andern alle hernach“. – Pietistische Moralisierungen sind hier ebensowenig vorgesehen wie fundamentalistische Bekenntniskontrollen wider alle Vernunft.

2. Mit dieser Konzentration auf *Vertrauen* und *Glauben* hat Luther den alttestamentlichen *Monotheismus* zusammen mit dem *Bilderverbot* aus ihrem historischen Kontext gelöst und zusammengeführt in einer Neuinterpretation des existentiellen Gegensatzes von Gott und Abgott.⁴

(1) Der unsichtbare Gott negiert die bildliche, gestalthafte Darstellung und kultische Verehrung. Magische Praktiken, Mythen und Rituale, die entsprechende Götterbilder vermarkten, sind damit ausgeschlossen. Doch andererseits, wie soll der christliche Gott denn vorgestellt werden, wenn nicht im *Bild* des Vaters, in seinem „Ebenbild“: dem Sohn, und in der Gegenwärtigkeit des Geistes? Die eigentliche Gefahr der *Abgötterei* sieht Luther nicht mehr im Aufbauen, Schnitzen und Gießen von Götterbildern, sondern entweder im „Mammon“ oder im Mißbrauch der Gnade durch Werkgerechtigkeit:

„Mammon ... das ist, Geld oder Gut, darauf er all sein Herz setzt, welchs auch der allgermeinst Abgott ist auf Erden. Wer Geld und Gut hat, der weiß sich sicher,

ist fröhlich und unerschrocken, als sitze er mitten im Paradies“ (193).

„Abgötterei ... besteht nicht allein darin, daß man ein Bild aufrichtet und anbetet; sondern vornehmlich im Herzen, welches anderst wohin gaffet, Hilfe und Trost sucht bei den Kreaturen, Heiligen und Teufeln... Darüber ist auch ein falscher Gottesdienst und die höchste Abgötterei ... welche allein das Gewissen betrifft, das da Hilfe, Trost und Seligkeit sucht in eignen Werken, vermisst sich, Gott den Himmel abzuwingen, und rechnet, wieviel es gestiftet, gefastet, Messe gehalten hat usw.“ (195).

(2) Der *Begriff des Bildes*, das hat Luther gesehen, darf nicht einseitig auf Abgötterei fixiert werden. Das ist im Christentum weder zwingend noch sachlich geboten, sofern Gott in Christus erkannt wird und als Gottes Bild im menschlichen Herzen wohnt.⁵ Wir müssen heute hinzufügen, daß dies nicht bloß ein Zugeständnis an einfache Menschen darstellt (denen Bilder leichter fallen als Begriffe), sondern eine erkenntnistheoretisch begründete Notwendigkeit: Weil alles, was Menschen wahrnehmen und denken eine bildliche Repräsentation braucht, gehört zu jedem geistigen Vorgang sein *ikonisches Element*. Die bildende Kunst, die Poesie, Bilder und Gleichnisse der Alltagssprache, Symbole des Lebendigen sind davon der beredte Ausdruck – und das gilt selbstverständlich auch und gerade für den religiösen Glauben.

3. Ethisch betrachtet wird die *Erfüllung der Gebote*, die Ausführung einzelner Handlungen, „Werke“ in der Terminologie Luthers, relativiert zugunsten der vertrauensvollen Grundeinstellung zum Handeln überhaupt. Vorrangig gegenüber dem einzelnen Handlungserfolg bzw. der einzelnen Tat, das heißt auch vorrangig gegenüber der dahinterstehenden Forderung und ihrem Erfüllungszwang, ist die Güte dieser Grundeinstellung: der *Glaube*. Luther kann deshalb (an anderer Stelle) formulieren:

„Daraus denn weiter folgt, daß ein Christenmensch in diesem Glauben lebend nicht bedarf eines Lehrers guter Werke, sondern was ihm vorkommt, das tut er.“⁶

(1) In diesem Sinne ist der *Glaube* nicht etwa aus den Geboten zu lernen, sondern die-

se zeigen – kompakt im 1. Gebot –, *was an Glaube* im Blick auf alles Handeln immer schon vorausgesetzt und wirksam ist und *wie* damit auf den Christusglauben hingeführt wird. Sollte letzteres bestritten werden, was für Luther nicht prinzipiell, wohl aber im theologischen Schulstreit seiner Zeit dem Gewicht und Rang nach zur Diskussion steht, bleibt trotzdem die allgemeinschliche Geltung des Glaubens im Sinne des 1. Gebots bestehen. In Luthers Perspektive schließt der Christusglaube den Gottesglauben des allgemeinschlichen *Fürchtens und Liebens* ein; in neuzeitlicher, das heißt in Goethes Perspektive gesprochen, schließt der Glaubensbegriff der Katechismen den Christusglauben jedenfalls nicht aus.

(2) Glaube im ersten Sinn (allgemeiner Gottesglaube) und im zweiten Sinn (Christusglaube) werden von Luther selbst nicht in dieser Weise unterschieden. Klar ist allerdings, daß die Erklärung im *Großen Katechismus* das 1. Gebot *ethisch* und *anthropologisch* so auslegt, daß von da an keine Ethik mehr allein unter dem Aspekt der Gebotserfüllung gedacht werden kann, sondern daß aus der Sicht der damit leidenschaftlich, auf Gedeih und Verderb engagierten Menschen die Thematisierung des *Glaubensprinzips* unabdingbar wird. Die Idealität der Forderung ist *zu fürchten* – wird sie in ihrer Idealität nur als *zu realisierende* ernst genommen. Wer sich dies eingesteht, hängt bereits im eigenen Netz seiner längst vollzogenen, immer neu auf dem Spiel stehenden Vertrauensbildung und sucht zwangsläufig Gewißheit und unbedingte Zuversicht – das heißt den Glauben, der sich diesem riskanten Spiel allein gewachsenen zeigt.⁷ Dann steht die Gebotserfüllung in einem äußerlichen Sinne nicht mehr an der ersten Stelle, sondern die innere Fähigkeit der angemessenen Selbst- und Situationswahrnehmung überhaupt – als Voraussetzung, gut handeln zu können – bestimmt alles andere.

Soweit die Erklärung der zu Beginn apostrophierten lutherischen Erkenntnistheorie. Jetzt zum zweiten Teil meiner anfänglichen Behauptung: der strukturellen Gemeinsamkeit mit Goethes Wahrnehmungsbegriff.

II. Das Italienische Sehen

1. Goethes *Italienische Reise*, zunächst die wirkliche, erste Reise nach Italien 1786/88, bündelt bekanntlich mehrere Motive: das der Bildung, der Therapie, der Flucht und – alles in allem – das der Neubestimmung des Kunstbegriffs.⁸ Die in Italien gesuchte Selbstfindung hat insofern mit dem existentiellen einen entschieden theologischen Akzent, weil kontinuierlich seit Goethes Jugend- und Studienzeit es ihm in der *Kunst* immer um *Natur*, in der *Natur* immer um *Gott* zu tun war. Dieses Zusammenspiel zeigt natürlich für Goethe selbst (biographisch und geistesgeschichtlich gesehen), aber auch für die nachträgliche Forschung und Interpretation eine Fülle von Verästelungen. Sie reichen von der frühen Erziehung im Geist des lutherischen Pietismus und den naturreligiösen, „hermetischen“ Einflüssen⁹ über bewußte theologische Kritikpositionen der 70er Jahre¹⁰ bis in die großen theoretischen Auseinandersetzungen (zum Beispiel mit Spinoza) und naturphilosophischen Modellbildungen¹¹ der klassischen und späten Zeit.

Es ist trotzdem nicht illegitim, zur Markierung des *Italienischen Sehens* eine Vereinfachung dadurch vorzunehmen, daß die Flucht-, Bildungs-, Therapie- und Kunstreise nach Italien auf dem Hintergrund der „vor-italienischen“ Weltansicht betrachtet wird, das heißt gegenüber der zu überwindenden Grenzerfahrung, wie sie durch *Werthers Leiden* repräsentiert ist. Ich zitiere dafür aus dem Werther-Brief vom 3. November (im zweiten Buch¹²):

„Ich leide viel, denn ich habe verloren, was meines Lebens einzige Wonne war, die heilige, belebende Kraft,

mit der ich Welten um mich schuf; sie ist dahin! ... – o! wenn da diese herrliche Natur so starr vor mir steht wie ein lackiertes Bildchen, und alle die Wonne keinen Tropfen Seligkeit aus meinem Herzen herauf in das Gehirn pumpen kann, und der ganze Kerl vor Gottes Angesicht steht wie ein versiegter Brunnen, wie ein verlechter Eimer. Ich habe mich oft auf den Boden geworfen und Gott um Tränen gebeten, wie ein Ackersmann um Regen, wenn der Himmel ehern über ihm ist und um ihn die Erde verdürstet.“

Das Scheitern dieser Relation von Gott und Natur, das zugleich über die Kunstform der Werther-Briefe bestimmt, soll im engen Anschluß an die Analyse von Knut Rybka mit zwei Begriffen charakterisiert werden:

(1) Werthers Existenzgründung mißlingt, weil die *Exterritorialität*¹³ des schöpferischen Naturgefühls nicht überwunden werden kann. Der fremde Gott ist wie die fremde Natur, die Metaphern der Entleerung und Erstarrung dominieren die Leidenssituation.

(2) Rückblickend hat Goethe (im letzten Buch von *Dichtung und Wahrheit*¹⁴) diese nicht integrierfähige Konfrontation mit dem religionsphilosophischen Begriff des *Dämonischen* bezeichnet – und diesem damit eine erfahrungsmäßige Beschreibung mitgegeben:

„Er glaubte in der Natur, der belebten und unbelebten, der beseelten und unbeseelten, etwas zu entdecken, das sich nur in Widersprüchen manifestierte und deshalb unter keinen Begriff, noch viel weniger unter ein Wort gefaßt werden könnte. Es war nicht göttlich, denn es schien unvernünftig; nicht menschlich; denn es hatte keinen Verstand; ... Nur im Unmöglichen schien es sich zu gefallen und das Mögliche mit Verachtung von sich zu stoßen.

Dieses Wesen, das zwischen alle übrigen hineinzutreten, sie zu sondern, sie zu verbinden schien, nannte ich dämonisch, nach dem Beispiel der Alten und derer, die etwas Ähnliches gewahrt hatten. Ich suchte mich vor diesem furchtbaren Wesen zu retten, indem ich mich nach meiner Gewohnheit hinter ein Bild flüchtete.“

Wenn im folgenden von Goethes *Wahrnehmungsbegriff* gesprochen wird, so betrifft dieser die erarbeitete neue Bestimmung des Verhältnisses von Mensch, Natur und Gott – in der Weise, daß die Gefährdungen durch *Exterritorialität* und *Dämonie* vermieden werden können. Es ist die Kunst des *Italieni-*

schen Sehens, die darin besteht, „ein Bild von der Natur zu gewinnen“¹⁵, das dem Dämonischen gegenüber standhält, ohne in eine mechanistische Naturauffassung oder eine dogmatistische Theologie überwechseln zu müssen.

2. Goethes *Italienische Reise* – jetzt das Dokument aufgrund von Dokumenten: die im Kontext von *Dichtung und Wahrheit* stehende Reise-Erzählung von 1816/17 – beschreibt den Weg der neuen Selbstfindung als Weg zu den Dingen. Goethe übt systematisch Kunst- und Naturwahrnehmungen ein, trainiert die Sinne und Begriffe, um des ruhigen Blickes willen¹⁶, der das Schöpferische nicht verstellt oder verkennt.

(1) Der theologische Zusammenhang ist zunächst schon an der Oberfläche dadurch gegeben, daß mit Italien der *Katholizismus* zum Gegenstand des Interesses und der Auseinandersetzung avanciert. Das ist häufig beschrieben worden.¹⁷ Ich hebe nur ein paar Züge hervor, die das typisch Protestantische, Lutherische auch auf dieser Ebene sichtbar werden lassen:

Glaube und Aberglaube stehen deutlich gegeneinander, und das gilt allgemein für die Geschichte der (bildenden) Kunst: Mit „Unmut“ notiert Goethe am 19. Oktober in Bologna: „der Glaube hat die Künste wieder hervorgehoben, der Aberglaube hingegen ist Herr über sie geworden und hat sie abermals zugrunde gerichtet.“¹⁸ Das heißt die kritische Linie nach-antiker Belebung und Ruinierung der Kunst verläuft innerhalb des Christentums, und daß verdrehter Aberglaube kirchlich und volkstümlich in Italien mit dem Katholizismus verknüpft ist, macht Goethe überdeutlich. Noch auf dem Weg nach Rom steht dafür das peinliche Gespräch mit dem italienischen Hauptmann (XI, 114 ff.), der über Protestantismus, die Beichte oder Friedrich den Großen nichts als verdrehte Vorurteile kolportieren kann – Goethe kommentiert: „so daß ich mich über die kluge Geistlichkeit wundern mußte, wel-

che alles abzulehnen und zu entstellen sucht, was den dunklen Kreis ihrer herkömmlichen Lehre durchbrechen und verwirren könnte“ (XI, 116).

Dieser anti-katholische Affekt in zugleich protestantischer und philosophisch aufgeklärter Manier bricht schließlich in Rom am Tag Allerseelen, dem 3. November, besonders kraß hervor: Die zunächst erhabene Erwartung des „heiligen Vaters“ als „würdigster Männergestalt“ schlägt um in die entschiedene Abwehr des zelebrierenden „gemeinen Pfaffen“, dessen „Meßopfer“ in der hier bewußt werdenden „protestantischen Erbsünde“ explizit kritisiert wird: Am Maßstabe des offenen Wortes und der Schriftauslegung Jesu – „denn er sprach gern, geistreich und gut, wie wir aus den Evangelien wissen“ – erscheint das römische Zeremonienspiel unwürdig und ohne Legitimation (XI, 127). Das gleiche Resultat hat die Teilnahme am Weihnachtsgottesdienst – ich sah „den Papst und die ganze Klerisei in der Peterskirche“ –, und Goethe wählt für seine Sicht der Dinge, genauer: für seine Wahrnehmungsperspektive eine Metapher, die Understatement und Überlegenheit in einem versammelt: Sein „protestantischer Dogenismus“ verhindert nicht nur jede Bewunderung dieser römischen „Herrlichkeit“, sondern läßt ihn auch „sagen: Verdeckt mir doch nicht die Sonne höherer Kunst und reiner Menschheit!“ (XI, 156).

Mit einem Wort: Das *Italienische Sehen* geschieht in einer protestantischen Wahrnehmungsperspektive, die die naive Anbetung von Bildern und Statuten ebenso verachtet wie den Kult um Weihrauch und Kerzen. Denn beides verdeckt nur die wahre, „brüderliche Verehrung eines Menschengestes“ (XI, 159), und „mit heiliger Unverschämtheit“ wird „die einzige Kunstsonne“ „umwölkt“ und „trübe“ (XI, 172).

(2) Daß solche konfessionellen Unterschiede mehr sind als nur ein historisch-geographischer Rahmen, hängt nun mit dem *Wahrneh-*

mungsbegriff selbst zusammen. Dieser hat sicher nichts Konfessionalistisches in dem Sinne, als sollten damit theologische Kontroversen geführt werden; auch wäre es 210 Jahre nach Goethes Italienreise und 450 Jahre nach Luthers Tod ziemlich müßig und anachronistisch, in dieser Weise Verbündete zu suchen. Es ging Luther und Goethe – bei allem zeitbedingten Streit – längst um etwas anderes: die *Entdeckung der wahren Darstellung aufgrund der ihr vorausliegenden Darstellungsfähigkeit*. Es ist nicht zufällig ebenfalls auf dem Weg nach Rom und in Begleitung eines Priesters, nämlich in Terni, am 27. Oktober, daß Goethe bezüglich der inneren und äußeren Größe antiker Bauten („das Amphitheater, der Tempel und der Aquadukt“) und im kritischen Vergleich zu deutschen Exempeln von der „zweiten Natur“ der antiken „Baukunst“ spricht, „die zu bürgerlichen Zwecken handelt“: „denn was nicht eine wahre innere Existenz hat, hat kein Leben und kann nicht groß sein und nicht groß werden“ (XI, 122).

Von *Wahrnehmung* muß hier in doppeltem Sinn gesprochen werden: Einmal im Sinne von Selbstwahrnehmung – für Luther die Realität des Glaubens, für Goethe die neue Selbsterfahrung des Künstlers im *Italienischen Sehen*; dann und auf dem Weg dahin vor allem von der Wahrnehmung der natürlichen Dinge. Sie sind es, ohne die die „innere Existenz“ und ihre Stellung gar nicht erfaßt werden kann, und es ist eben der *Wahrnehmungsbegriff*, in dem beide, das innere und das äußere Wahrnehmen, sich bedingen. Zunächst zur Wahrnehmung der Dinge: Zwei Sätze später – nach der Feststellung über die „wahre innere Existenz“ – heißt es konsequent im Sinne der italienischen Reiseerfahrung: „Ich halte die Augen nur immer offen und drücke mir die Gegenstände recht ein. Urteilen möchte ich gar nicht, wenn es nur möglich wäre“ (XI, 122). – Können Menschen *etwas* wahrnehmen, ohne zu urteilen?

(a) Goethe versucht es, und noch im selben Zusammenhang spricht er vom „geologischen und landschaftlichen Blick“ (XI, 122), mit dem er die klassischen Orte wahrnehmen will, ohne daß zuvor der „Einbildungskraft und Empfindung“ Raum gegeben würde. Und wieder ist es die analoge Situation des Katholizismus, dem er als jetzt erlebtes „barockes Heidentum“ die „Reinheit“ des „ursprünglichen Christentums“ der Apostelgeschichte entgegenstellt (XI, 123). Das heißt die ursprüngliche Wahrnehmung muß methodisch eingeübt werden, um das Reine, Klassische, die Dinge an ihrem Ort überhaupt in den Blick nehmen zu können. Der abergläubischen Überformung entspricht dann schlechte, unangemessene Einbildungskraft.

(b) Daß dies nicht bedeutet, die Vorstellungsbilder zu reduzieren, sondern gerade umgekehrt, diese – und nun unzensiert und frei – wirksam werden zu lassen, belegt der letzte Gedanke in dieser Aufzeichnung vom 27. Oktober: Neues zu entdecken, das heißt in angemessener Weise wahrzunehmen, setzt den besonderen Zustand morgens „zwischen Schlaf und Wachen“ voraus, „dem Tag entgegen zu fahren, und dabei die ersten besten Phantasiebilder nach belieben walten zu lassen“ (XI, 123). Solche Bilder werden also nicht bewußt hergestellt, sie versagen sich einem Urteilsschema und werden „walten“ gelassen, kommen möglichst unzensiert zur Wirkung. Das methodische und bewußte Abblenden der geprägten Schemata geht also Hand in Hand mit der freien Rezeptivität ursprünglicher Wahrnehmung. Diese will auf ihren eigentlichen Begriff verzichten, um den Dingen zu entsprechen. Nicht viel später, am 10. November in Rom, kommt die Methode ins Ziel: „Meine Übung, alle Dinge, wie sie sind, zu sehen und abzulesen, meine Treue, das Auge licht sein zu lassen, meine völlige Entäußerung von aller Präntention kommen mir einmal wieder recht zustatten und machen mich im Stillen höchst

glücklich“ (XI, 134).¹⁹ – Wie aber ist dieser Widerspruch überhaupt zu denken, solche „Entäußerung“ offenbar bewußt zu „üben“ und einzusetzen, deren Effekt dann „von aller Präntention“ frei sein soll?

3. Goethe hat diesen Widerspruch im *Wahrnehmungsbegriff des Italienischen Sehens* gerade zu dessen Prinzip gemacht. „Wunderlich genug, daß man zu der freisten Handlung doch einige Nötigung erwartet, ja fordert“ (XI, 208). – Dies, zum Druck seiner Schriften und im Zusammenhang des *Tasso* am 16. März (vor der Sizilienreise in Neapel) notiert, gilt strukturell auch für das Wahrnehmungsproblem: Das Freie, Ursprüngliche, Reine, Angemessene ereignet sich in einem Rahmen, der durchaus bewußt, zielgerichtet und eingeübt eben dieses Wahrnehmungsfeld überhaupt erst offenhält. Der *Zugang* ist das erste und entscheidende, er macht die Rezeption frei für die Qualität der Gegenstände, über die die Wahrnehmung nicht verfügt; wohl aber verfügt sie über die eigene Kraft der *Zueignung*²⁰. „Hab’ ich einem Gegenstande nur die Spitze des Fingers abgewonnen, so kann ich mir die ganze Hand durch Hören und Denken wohl zueignen“ (XI, 217). Der scheinbare Widerspruch im Wahrnehmungsbegriff ist also nichts anderes als die Realisierung des doppelten Sinnes von Wahrnehmung: In der Wahrnehmung der natürlichen Dinge spielt immer schon die Öffnung für sie, die Selbstwahrnehmung als reine Rezeptivität, mit hinein. Diese „wahre innere Existenz“ ist es, die die Wahrnehmung des *Italienischen Sehens* freimacht: im Verhältnis zu den Dingen und zu sich selbst.

(1) Auffällig ist nun, daß sich an der Oberfläche der italienischen Erfahrungen – ähnlich wie in der Auseinandersetzung mit dem Katholizismus – eine abwertende, ironisch gefärbte Entmythologisierung von Frömmigkeit und Glaube findet, die dem offensichtlich theologischen Sinn der „wahren inneren Existenz“ zuvorzukommen scheint. So

spricht Goethe in Rom (13./20. Dezember) von der *Schulung* des neuen Sehens und Begreifens als einer „Wiedergeburt“: „Man muß sozusagen wiedergeboren werden“ (XI, 149 f.); und das klingt wie eine säkularisierte Metapher der inneren Erneuerung. Erst recht die Szene, in der die in seinem Gastzimmer in Rom aufgestellte Gipsbüste Jupiters von der Katze der Wirtin ehrenvoll beschnuppert und beleckt wird – worin die Wirtin eine Anbetung Gottes erkennt, Goethe aber entmythologisierend den Geruchssinn des Tieres (XI, 151 f.) –, zeigt scharf die den Aberglauben abwehrende Geste. Daß damit aber nur die Oberflächentheologie erreicht ist, wird dann erkennbar, wenn nach der Wahrnehmungsfähigkeit auf der Spur der „wahren inneren Existenz“ gefragt wird. (2) Wenn es nicht abergläubische Vergötterung von Äußerlichkeiten sein soll, wie kann dann überhaupt *Inneres* am *Äußeren* in Wahrheit wahrgenommen werden? Luthers Antwort im schöpfungstheologischen und anthropologischen Sinn des 1. Gebots bestand darin: „von Herzen trauen und glauben“! Allein so, getragen von dem, was Menschen nicht herstellen und sich erarbeiten können, kann die ursprüngliche Wahrnehmung *wahr* sein. Dieser erkenntnistheoretische Ausgangspunkt ist Luthers Begriff des *Glaubens* und Goethes Wahrnehmungsfähigkeit des *Italienischen Sehens* gemeinsam. Zum Beleg eine Stelle aus der Kunsttheorie der *Maximen und Reflexionen*²¹: „Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühls, das, im stillen längst ausgebildet, unversehens, mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. Es ist eine aus dem Innern am Äußern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen läßt.“

(a) Das Wahrnehmungsproblem des *Italienischen Sehens* ist in dieser späten Notiz genau bezeichnet: Das „originale Wahrheitsge-

fühl“ entspricht der ursprünglichen Wahrnehmung und ihrer konsequenten Rezeptivität – in Luthers Sprache dem „von Herzen trauen und glauben“, und es entschlüsselt sich auf diese Weise eine Bemerkung in der *Italienischen Reise* (Neapel, „zum 17. März“): „Welch ein früh wissendes und spät übendes Geschöpf ist doch der Mensch!“ (XI, 210).²² Der erkenntnistheoretisch – als ursprüngliche Wahrnehmung der Qualität der Dinge – verstandene *Glaube* ist es, der allein *früh gewußt* werden kann. Empirische Gegenständlichkeit wird demgegenüber immer nachträglich und im Vergleich und Messen erkannt und wiedererkannt; strukturell ganz dem entsprechend, wie Luther den ethischen Sinn des 1. Gebots so faßt, daß nicht der Glaube aus dem Handeln entwickelt werden kann, sondern daß immer umgekehrt gelingendes Handeln vom Glauben herkommt.

(b) Die „Blitzesschnelle“ des „Innern“ entspricht der Qualität des Wahrgenommenen, sofern es noch nicht als ein bestimmtes zuvor bekannt war, also auch nicht nach bestimmten Erwartungen und vorgegebenen Maßstäben selektiert, reduziert oder vorzensiert werden kann. Die ursprüngliche Wahrnehmung tritt im Modus des überraschend Neuen auf, und wenn dies geschieht, wird klar, daß diese Neue „im stillen längst ausgebildet“ war.

(c) Sowohl der Prädikation „im stillen“, die aus pietistischem Sprachgebrauch herkommt²³, als auch die Begriffe der „Offenbarung“ und der „Gottähnlichkeit“ geben dem Gedankengang theologische Präzision. Die ursprüngliche Wahrnehmung ist zukommend, nicht selbst hergestellt – das ist der erkenntnistheoretische Sinn des Offenbarungsbegriffs: die unbedingte *Zuversicht* und *Gewißheit* des Glaubens kommt diesem von Gott her zu, und daß Menschen zu solchem Glauben kommen, macht ihre *imago Dei* aus. Diese lutherische Struktur wiederholt Goethe, weil allein vom „Innern“ her etwas

„am Äußern“ entdeckt werden kann; und nicht nur irgendetwas, sondern das, was „wahre innere Existenz“ hat.

(3) Zu diesem theologischen Akzent gehört aber konstitutiv die objektive, natürliche Seite des Wahrnehmungszusammenhangs, daß die Dinge „sich vergleichen und ordnen lassen“. ²⁴ Was für Luthers Zeit eine schöpfungstheologische Selbstverständlichkeit war, erarbeitet sich Goethe neu, indem er an der Oberfläche den Aberglauben zugunsten der naturwissenschaftlichen Erklärungen abträgt, dann aber den so freigelegten Naturbegriff im Sinne des Wahrnehmungsproblems organisch und lebendig erhält – und dies gelingt aufgrund der theologischen Tradition der *inneren Gewißheit des Glaubens*. Diese wird konstruktiv im *Italienischen Sehen* für die Wahrheit der Erkenntnis der Dinge eingesetzt, und nur dadurch lassen sich die *Exterritorialität* und *Dämonie* eines fremden, äußerlichen Gottes und einer versteinerten, toten Natur vermeiden.

Alles entscheidend ist die innere Kraft, in der Religiosität und Naturwahrnehmung ineinanderliegen – und das hat (wie in Luthers Auslegung der Gebote) praktische Folgen: Als das Schiff auf der Überfahrt von Sizilien nach Neapel in beklemmender Windstille auf Felsen zu laufen droht, ist es Goethe, der in der allgemeinen Verwirrung vor die Menschen tritt und die Schiffsführung zum Handeln, die Passagiere zum Beten auffordert: Denn wie Jesus damals in der drohenden Schiffskatastrophe schlief und zur Rettung gerufen werden mußte (Mt 8, 23–27), so ist auch jetzt die Hoffnung nicht verloren (XI, 318f.). Im Kontext von Luthers Auslegung des 1. Gebots und Goethes These der „wahren inneren Existenz“ gewinnt in dieser Szene Goethes doppelbödiges Theologie noch einmal Konturen. Die Theologie an der Oberfläche: Goethe fordert praktisch verantwortliches Handeln und beruhigt psychologisch geschickt die Menschenmenge durch den Hinweis auf Jesus und das Gebet;

und die Theologie in der Tiefenstruktur der Wahrnehmung des *Italienischen Sehens*: gegen Aberglaube, Dämonie und Exterritorialität steht die innere Gewißheit göttlicher Wahrheit – wahrzunehmen in der Aneignung der Ordnung der Dinge.

III. Wahrnehmung und Glaube, Bild und Symbol

Der angestellte Vergleich, Goethes Wahrnehmungsbegriff in der Wirkungsgeschichte von Luthers Entdeckung der ursprünglichen Wahrheitsgewißheit des Glaubens, kann nicht zuende gehen, ohne eine kritische Rückfrage zumindest noch zu nennen: Wird die theologische Tradition, so markant sie auch nachweisbar sein mag, nicht doch in der weiteren Entwicklung solcher Erkenntnistheorie entbehrlich? Meine Antwort geht gerade in die umgekehrte Richtung: An Goethes *Italienischem Sehen* kann gezeigt werden, wie für diese organische, lebendige Naturauffassung der schöpfungstheologische Kontext unentbehrlich ist und also wieder ins Bewußtsein gehoben zu werden verdient. Daß Goethe selbst dies nicht in gleicher Weise tun kann, liegt einmal daran, daß sein Kampf gegen den Aberglauben sozusagen erst einmal den Boden freimacht für eine erneuerte Sicht der Dinge, die der Moderne entsprechen kann und weder mechanistisch noch dogmatistisch überfremdet bleibt. Andererseits ist Goethes Suche nach Ordnung und ursprünglicher Größe vielleicht doch von dem therapeutischen Interesse dominiert, das *be-griffliche Sehen* konstruktiv an der Natur und über deren Abgründe vorrangig zu entwickeln. Der Wahrnehmungspol ist dann immer schon eingeholt, der Glaube als Gewißheit und unbedingte Zuversicht schon verstanden, die ursprünglichen Bildkräfte schon symbolisch gedeutet und angeordnet. ²⁵

Goethes Oberflächentheologie, die aus seiner Sicht unentbehrlich war, mag dazu geführt haben, die eigenständige und ursprüng-

liche Kraft des Glaubens (im Sinne Luthers) für den eigenen Kunstbegriff zu verkennen, obwohl er sie praktizierte.

Noch einmal und zum Schluß den Inbegriff dieser wirksamen Uneindeutigkeit: Während der drohenden Katastrophe auf der Überfahrt von Sizilien nach Neapel ist es der christlich-religiöse Trost, der in all seiner reflektierten Brechung durch das *Italienische Sehen* erinnert wird – und zugleich die Pragmatik Luthers, die unverkennbar hinter den Kupferstichen der Merianbibel zur Stillung des Seesturms aufscheint: „Ich legte mich halb betäubt auf meine Matratze, doch aber mit einer gewissen angenehmen Empfindung, die sich vom See Tiberias herzuschreiben schien; denn ganz deutlich schwebte mir das Bild aus Merians Kupferbibel vor Augen. Und so bewährt sich die Kraft aller sinnlich-sittlichen Eindrücke jedesmal am stärksten, wenn der Mensch ganz auf sich selbst zurückgewiesen ist“ (XI, 319f.).

Anmerkungen

- ¹ Knut Rybka: Eichendorffs Italienische Reise. Textarbeit zum „Taugenichts“, Frankfurt am Main 1993.
- ² Dabei erhebe ich keinen Anspruch auf gelehrte Goethe-Forschung, auch geht es mir nicht primär um die seit Generationen für die deutsche Germanistik ebenso wie für die evangelische Theologie immer etwas aufdringliche Frage nach Goethes mehr oder weniger bekenntniskonformem Christentum. – Vgl. dazu die Problemübersicht bei P. Pfaff, Art. Goethe, in TRE 13 (1984), 552–558; und F. Götting, Art. Goethe, in: RGG³ 2 (1958), 1668–1675.
- ³ Die Katechismen werden zitiert nach Martin Luther: Ausgewählte Werke, hg. v. H. H. Borchardt/G. Merz, Bd. 3: Schriften zur Neuordnung der Gemeinde, des Gottesdienstes und der Lehre, München, 3. Aufl. 1962, 167–291. Im folgenden werden Zitate aus dieser Ausgabe mit einfacher Seitenzahl im Text nachgewiesen.
- ⁴ Vgl. A. Peters: Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. 1: Die Zehn Gebote, Göttingen 1990, 110ff., 137ff.
- ⁵ Zur theologischen Diskussion um das Bilderverbot in der Kirchengeschichte bzw. zwischen Luther und der reformierten Theologie vgl. A. Peters, aaO. 137ff; und den Art. Bilder, in TRE 6 (1980), 515–568. – Zur Bedeutung der Semiotik für den christlichen Glauben

vgl. H. Deuser: Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie. Berlin/New York 1993 (TBT 56), bes. Kap. 7 u. 8.

- ⁶ M. Luther, Von den guten Werken, in: Ausgewählte Werke, hg. v. H. H. Borchardt/G. Merz, Bd. 2: Schriften des Jahres 1520, München, 3. Aufl. 1962, 7.
- ⁷ Vgl. H. Deuser, Art. Rechtfertigung, Rechtfertigungslehre, 2. Systematisch-theologisch, in EKL³ 3 (1992), Sp. 1459–1466, bes. 1460.
- ⁸ Vgl. zur Begründung K. Rybka, aaO. 111–118, 139 f.
- ⁹ Vgl. vor allem die Untersuchungen von R. Chr. Zimmermann: Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts, 1. Bd.: Elemente und Fundamente, München 1969. Zusammenfassend gesagt (aaO. 219): „So mündet die Auseinandersetzung des jungen Goethe mit der hermetischen Tradition auch inhaltlich in die großen zeitgenössischen Tendenzen ein. Sie hat nicht nur ihre Affinität zur religiösen Popularphilosophie der Logen, zur ‚Privatreligion‘ eines Johann Salomo Semler, zum Synthesestreben der spätempiristischen Naturwissenschaft. Sondern sie begegnet auch dem dynamischen Kosmos der Leibnizischen Philosophie, dem Sensualismus Baumgartens, dem Naturenthusiasmus Rousseaus, dem Geniebegriff Youngs, dem immanenten Gottesbegriff Herders.“ – Vgl. auch das Material bei A. B. Wachsmuth: Stationen der religiösen Entwicklung Goethes, in: Jb. d. Freien Dt. Hochstifts 1967, Tübingen, 271–316, hier bes. 280–304. – Vgl. auch Harry Loewen: Goethe's Response to Protestantism, Bern/Frankfurt/M. 1972, bes. Kap. II.
- ¹⁰ Vgl. A. B. Wachsmuth, aaO. 305ff. – Zum Einfluß von Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzer-Historie vgl. P. Meinhold: Goethe zur Geschichte des Christentums, München 1958, Kap. I.
- ¹¹ Zu Goethes entwickeltem Naturbegriff in Auseinandersetzung mit Spinoza vgl. die (geistesgeschichtlich ganz unterschiedlich orientierten!) Arbeiten von G. Möbius: Die Christus-Frage in Goethes Leben und Werk, Osnabrück 1964, 183ff; H. Hamm: Der Theoretiker Goethe. Grundpositionen seiner Weltanschauung, Philosophie und Kunsttheorie, Kronberg/Ts. 1976, 39ff.
- ¹² Mit K. Rybka, aaO. 105. – Goethes Werk (Hamburger Ausgabe), Bd. VI, München 1973, 84f.
- ¹³ Rybka, aaO. 108.
- ¹⁴ Vgl. Rybka, aaO. 118. – Goethes Werke (Hamburger Ausgabe), Bd. X, München 1974, 175f.
- ¹⁵ Rybka, aaO. 118; vgl. 128.
- ¹⁶ Vgl. Rybka, aaO. 113f.
- ¹⁷ Vgl. die Übersichten bei P. Meinhold, aaO. Kap. 2; H. Loewen, aaO. Kap. V.
- ¹⁸ Goethes Werke (Hamburger Ausgabe), Bd. XI, München 1974, 106 (im folgenden werden Zitate aus dieser Ausgabe mit Band- und Seitenzahl im Text nach-

gewiesen). – Das Urteil Goethes ist hier veranlaßt durch das Bild Madonna della Pietà von Guido Reni, vgl. die Erläuterungen des Hg. H. von Einem, aaO. 601f.

¹⁹ Vgl. zum Wahrnehmungsbegriff und dem dafür nötigen „prägnanten Sehen“ bei Rybka, aaO. 105, 129, 133.

²⁰ Vgl. Rybka, aaO. 131.

²¹ Goethes Werke (Hamburger Ausgabe), Bd. XII, München 1973, 414, Nr. 364; vgl. bei Rybka, aaO. 132. – Goethes Ausdruck „Erfinden“ wird von den Hg. H. von Einem u. H. J. Schrimpf genau im Sinne des hier gesuchten Wahrnehmungsbegriffs erläutert (vgl. Bd. XII, aaO. 714): „*Erfinden* hat bei Goethe

den bedeutenden Sinn des vernehmenden Gewahrwerdens und Sichtbarmachens, nicht wie gewöhnlich der hinzufügenden Originalität.“

²² Vgl. auch Rybka, aaO. 143f.

²³ Vgl. Rybka, aaO. 132ff.

²⁴ Werke, Bd. XI, 211: „Fühlt' ich nicht solchen Anteil an den natürlichen Dingen und sah' ich nicht, daß in der scheinbaren Verwirrung hundert Beobachtungen sich vergleichen und ordnen lassen, wie der Feldmesser mit einer durchgezogenen Linie viele einzelne Messungen probiert, ich hielte mich oft selbst für toll.“

²⁵ Vgl. dazu Rybka, aaO. 134; und im ganzen seinen Vergleich mit der alternativen Kunsttheorie und Italienerfahrung in Eichendorffs *Taugenichts*!